

LA MUJER Y LAS PLANTAS SAGRADAS EN EL MUNDO ANTIGUO

DANIEL BECERRA ROMERO

Resumen: En etapas anteriores, el conocimiento de hierbas y plantas quedó, tradicionalmente, en manos de las mujeres que las recolectaban a modo de complemento de la dieta diaria. En su búsqueda debieron de aprender a distinguir otras que servirían como remedios medicinales y aquellas que definimos como drogas, algunas de las cuales acabaría formando parte de determinadas creencias. En el presente artículo hemos querido acercarnos a ellas, destacando el papel que ha jugado la mujer con relación a este tipo de sustancias como conocedora de un saber transmitido a lo largo de generaciones.

Palabras clave: Plantas, drogas, mujeres, Historia Antigua.

Abstract: In previous stages, the knowledge of grasses and plants it was, traditionally, in the women's hands that gathered them by way of complement of the daily diet. In their search they should learn how to distinguish others that would serve as medicinal remedies and those that we define like drugs, some of which it would finish being part of certain beliefs. Presently article has wanted to come closer to them, the paper that the woman has played with relationship to this type of substances like expert of a knowledge transmitted along generations highlighting.

Key-words: Plants, drugs, women, Ancient History.

No es necesario acudir a la Paleoetnobotánica para saber que las plantas han jugado un papel muy importante en la dieta humana desde la Prehistoria; pero sí para determinar qué especies vegetales —plantas u hongos— fueron consumidas, por ejemplo, analizando su presencia en restos estomacales. Otro sistema es el tradicional que parte de la interpretación de los hábitos alimenticios a partir del contexto donde se sitúe el hallazgo. Sin embargo, el mundo botánico es muy amplio y no sólo sirvió como alimento.

Numerosas especies han venido siendo empleadas, desde siempre, con fines medi-

cinales o manufactureros; un pequeño número de ellas habrían tenido como finalidad última servir en determinados rituales, entre ellas las que denominamos drogas. La adquisición de estos saberes debió de efectuarse, lógicamente, a lo largo de milenios; como resultado de la actividad de numerosos individuos. Tradicionalmente, las mujeres han estado encargadas de la recolección de las plantas, por regla general y los hombres de la caza, dado que esta tarea no las obligaba a ausentarse largas jornadas y permitía que los niños pudiesen ayudarla y ser, a su vez, vigilados. Así pues, podríamos definir las, con palabras de M. Alic, como las primeras «botánicas» (ALIC, M. 1991:26).

Ya fuera por imitación de los animales, ya por experimentación propia, lo cierto es que tuvieron que aprender a distinguir entre cientos de especies, adquiriendo un amplísimo conocimiento sobre las potencialidades de las distintas partes de las plantas y diferenciando entre comestibles, tóxicas o medicinales. Como consecuencia de este reconocimiento y su posterior empleo, surgirían los primeros especialistas y, casi con total seguridad, experimentarían estados alterados de consciencia derivados del consumo de alguna especie psicoactiva. A raíz de este tipo de experiencias, cabría plantearse la posibilidad del surgimiento de algún tipo de personajes que tendiese a controlar o restringir el uso de las mismas, pues su consumo podría acarrear problemas a la comunidad. Esos personajes podrían corresponderse con los primeros chamanes.

El chamanismo no es una religión, al contrario, se trataría de un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos cuyo objetivo final sería el contacto con un mundo paralelo, el lugar donde habitan los espíritus, con el propósito de recabar su ayuda y apoyo en diversos asuntos que competen a la vida del ser humano (ELIADE, M. y COULIANO, P. 1992:127). A ello habría que añadir, como defiende J.M^a. Fericgla, que el

chamán cumple otra función en dicho mundo alternativo y es:

«...la de ordenar el universo, a asegurar la subsistencia del ser humano y a castigar las faltas realizadas por sus congéneres. Es decir, el chamanismo puede ser calificado en tanto que complejo de nociones y prácticas ubicables dentro de un ámbito cultural y psicológico que contiene cierta religiosidad ritual, pero que no es una religión propiamente dicha» (FERICGLA, J.M^a. 2000:61).

El chamán¹, es un poderoso personaje, rodeado de misterio, que ha tenido y mantiene en la actualidad un importante papel dentro de diversas comunidades. A diferencia del sacerdote, el chamán basa su experiencia en un conocimiento alcanzado de primera mano y no como un sustrato tradicional de repetición de diversos elementos enmarcado en grupos sociales mucho más complejos, dentro de una estructura jerarquizada y centralizada. Por tanto, se mueve en una serie de estructuras estratificadas, con relaciones interpersonales, por lo general directas, y en numerosas culturas utiliza una serie de drogas con una clara implicación social, que en ocasiones incluirá a todo el grupo.

En resumen, actúa como un personaje fuertemente vinculado a la Naturaleza, ya sea hombre o mujer y, se halla presente en la mayoría de las sociedades preagrícolas de cazadores recolectores, atribuyéndosele una serie de cualidades especiales, entre las que se encuentran desde la comunicación con los espíritus, al conocimiento de los elementos necesarios para la curación de diversas enfermedades. Por lo general, aparece en sociedades ágrafas, donde por lo común se le tiene un gran respeto, realizando sus funciones cuando son necesarias; incluso se ha llegado a decir que actúa a modo de psicoterapeuta moderno (POVEDA, J.M^a. 1997:25).

De la relación del ser humano durante la prehistoria con especies psicotrópicas, y dentro del marco del Viejo Mundo, existen

numerosas evidencias arqueológicas, especialmente de *Papaver somniferum* L., la adormidera, *Cannabis sativa* L., el cáñamo, e *Hyoscyamus niger* L., el beleño negro. De hecho la amapola —especialmente la adormidera— ha jugado un importante papel en las culturas del Viejo Mundo como tendremos ocasión de examinar.

En Europa, uno de los hallazgos más interesantes es el efectuado a mediados del s. XIX en la Cueva de los Murciélagos en Albuñol, Granada. Allí, se localizaron varios cestillos de esparto, *Stipa tenacissima* L., cuyo examen reveló contenían restos de flores y semillas de adormidera, cuya cronología ha sido datada hacia el 4200 a. de C. El descubrimiento es sumamente interesante para nosotros, pues las cápsulas de adormidera se encuentran asociadas a un enterramiento femenino, al que acompañaban los restos de doce hombres, que se encontraban a su alrededor. Lógicamente, no podemos afirmar que se tratase de una mujer con un conocimiento especializado o que fuera una mujer chamán, ahora bien, resulta evidente que debió tener un rango especial dentro de su grupo social, expresado por la disposición que presentaba el cuerpo rodeado por doce acompañantes en semicírculo. Sólo podría ser la jefa del grupo o bien una mujer chamán. Nosotros nos inclinamos a pensar que sería lo segundo, aunque es muy probable que pudiera ser ambas cosas a la vez. Su lugar preeminente en el enterramiento, con el resto de los cuerpos a su alrededor (que nos indicaría una posición secundaria y a la vez un deseo de cercanía de los demás con respecto a ella); la presencia de estas cápsulas de adormidera —que en vida pudieron suponer su vínculo con el mundo espiritual— y la base de su posición dentro del grupo, nos lleva a pensar que así fuera. El hecho de relacionarse con la adormidera llevó a A. Sherrat a preguntarse si conocían ya las cualidades intoxicantes de esta especie (SHERRAT, A. 1998:186). Lo extraño sería que no lo hubiesen hecho, dado que se tra-

ta de *Papaver somniferum*, igual que los restos localizados para otras zonas cercanas, como, por ejemplo, la Cueva del Toro.

El paso de las sociedades jerarquizadas a las estratificadas iría dejando atrás la figura del chamán/a, que se convertiría así en el sacerdote o la sacerdotisa de las grandes religiones. Sin embargo, lógicamente, el ancestral conocimiento debió de persistir, solo que en estos momentos pasaría a estar mucho más regulado dentro del nuevo contexto social. No obstante, la mujer seguiría relacionada en muchos casos con el conocimiento de las hierbas y plantas, ya no sólo como antiguas mujeres sabias, curanderas, hechiceras, arquetipos de la futura bruja de las etapas bajomedieval y moderna, sino también como médicas en Mesopotamia (CÓRDOBA ZOILO, J. 1986:87) o en Egipto. Entre ellas destacó Peseshet (NUNN, J. 1996:115 y 124-125) y muchas otras en Grecia y Roma, donde nos encontramos con Agamede, Agnodice, Lais, Elefantis, Aspasia, Cleopatra o Metrodora (ALIC, M. 1991:42-47; DEAN-JONES, L. 1994:183, nota 1).

Dentro de la cultura mesopotámica, el mito de Ninhursag, la Señora de la montaña, nos refleja la relación entre una diosa y unas plantas de especiales características. En él se describe como Enki, Señor de la tierra, comete el sacrilegio de ingerir un determinado número de plantas sagradas con el fin de averiguar su naturaleza y contenido. Ante esta acción Ninhursag lo maldice y se retira del mundo. Años más tarde y tras varios acontecimientos, Enki, intoxicado y debilitado por haberse comido las plantas, se verá de nuevo frente a la diosa, que lo perdonará y se interesará por su salud. Ninhursag «mágicamente» lo sanará haciendo que por cada achaque de Enki naciera una divinidad, una por cada planta sagrada que había consumido, dictaminándoles a cada una de ellas una actividad (LARA PEINADO, F. a)1984:37-40; b)2002:43-45). El mito, pues, habla claramente de la intención del dios Enki de co-

nocer los efectos de las llamadas plantas sagradas, lo cual nos indica que no serían de conocimiento público. Lógicamente, podríamos deducir que deberían ser plantas con algún poder de tipo psicoactivo. Una vez examinadas, y a modo de hipótesis, nos preguntamos si la «planta-árbol» que se menciona en el texto podría tratarse de *Cannabis sativa* L.. A su favor se encuentra su altura, se trata de una especie que puede alcanzar más de cinco metros, correspondiéndose así con el mito; la resina que desprenden sus hojas; su utilización como planta mágica a y ritual en otras zonas no alejadas. Por otro lado, tenemos que existen numerosas evidencias que apuntan a un uso establecido de este tipo de sustancias desde épocas muy antiguas (BECERRA ROMERO, D. 2002).

Según A. Escohotado, en Egipto, una historia narrada en el papiro Ebers, cuya cronología gira en torno al 1500 a. de C., cuenta que la sacerdotisa Tefnut curó una jaqueca del dios Ra empleando un té hecho con cabezas de adormideras (ESCOHOTADO, A. 1998:77). Sin embargo, hasta la fecha no existen evidencias de que *Papaver somniferum* creciera en tierras del Nilo en esos momentos. No obstante, bien podría haber sido *Papaver rhoeas* L., la amapola roja, que aparece constatada en las representaciones murales y los hallazgos paleobotánicos (BECERRA ROMERO, D. 2002:132-133).

Por otro lado, nos encontramos la mandrágora, *Mandragora officinarum* L., especie que igualmente vemos representada en numerosas necrópolis tebanas del Imperio Nuevo o en estelas como la denominada «Estela de los enamorados» del Museo Egipcio de Berlín, donde precisamente Nefertiti o Meritaten —hay dudas sobre su identificación— ofrecen o bien al faraón Ankh-enatón o bien al príncipe Smenkhare los frutos de esta planta (PIJOAN, J. 1973:100). Curiosamente siempre asociada a las mujeres de Tebas, que debieron conocer perfectamente el potencial psicoactivo de esta

planta, dado que incluso se encuentra en alguno de sus mitos (BECERRA ROMERO, D. 2002:215-218). Además, es entre estas mujeres —como señala Diodoro de Sicilia— que se preparaba la bebida intoxicante conocida como *nephentes* que ahora veremos.

La relación existente entre las diosas y las plantas con alguna capacidad psicoactiva se observa claramente en la conocida estatuilla cretense con forma de mujer, coronada con adormideras que dan nombre a la figura. Esta pieza, localizada en Gazi y datada hacia el 1200 a. de C., parece indicar la importancia religiosa y las virtudes mágicas de la planta. Los cortes efectuados a las cabezuelas de las adormideras no dejan ninguna duda acerca del método más adecuado para extraer su jugo, es decir, lo que conocemos como opio, y por tanto, de los efectos que produce. Tanto es así que la figura de la diosa parece encontrarse en un estado de sopor, característico del consumo de opio; un estado de éxtasis que se manifiesta en la expresión de su propio rostro. Incluso la pasividad de sus labios es un efecto típico derivado de la ingestión de este producto (KRITIKOS, P.G. 1960). De esta forma, la representación de los cortes, equidistantes en sentido vertical realizados en las vainas de la planta atestiguan un conocimiento exacto del mismo, que serviría o se emplearía en funciones rituales (MARINATOS, S. 1936:287; KRITIKOS, P.G. 1960). Otros hallazgos en la isla confirman su presencia en este mismo período (KRITIKOS, P.G. y PAPADAKI, S.P. 1967:24-25).

En la Grecia continental, en el área de Micenas, el conocido descubridor de Troya, H. Schliemann, sacó a la luz durante las excavaciones llevadas a cabo en el palacio principal de la cultura micénica un anillo-sello de oro donde se puede apreciar, claramente, lo que él definió como una diosa. Ésta parece ofrecer tres adormideras a una mujer alta y bien vestida que da la impresión de alzar su mano para recoger el ramo que se le muestra. (SCHLIEMANN, H.

1976:356). No es el único objeto de estas características, otro anillo-sello fue localizado en la ciudad de Thisbe, cercana al golfo de Corinto y parece mostrar los mismos elementos (EVANS, A. 1930:458).

La adormidera era considerada un símbolo de fecundidad y aparecía frecuentemente asociada a Démeter en numerosas representaciones formando parte de sus atributos. Posteriormente, sería asimilada en época romana a Ceres e incluso vinculada a Afrodita de Sición, esta planta siempre se encontrará presente. Vemos pues como, a pesar del cambio de mentalidad, la mujer —representada en este caso por varias diosas— siempre aparece relacionada con el mundo vegetal, pero con plantas capaces de provocar estados alterados de consciencia. Quizá, por eso asociadas al culto divino, como un medio de «conectar» con las diosas.

En los primeros textos griegos puede observarse la relación entre mujer, plantas y drogas. Así, por ejemplo, en el poema de Homero *La Odisea*, en su canto IV, Helena de Troya² ofrece a sus invitados, una bebida con la cual pretende calmar la aflicción de Telémaco, diluyendo en la misma una droga:

«...gran remedio de hiel y dolores y alivio de males; beberíalo cualquiera disuelto en colmada vasija y quedara por todo aquel día curado de llantos aunque en él le acaciera perder a su padre y su madre o cayera el hermano o el hijo querido delante de sus ojos, herido de muerte por mano enemiga. La nacida de Zeus guardaba estos sabios remedios: se los dio Polidamna, la esposa de Ton el de Egipto, el país donde el suelo fecundo produce más drogas cuyas mezclas sin fin son mortales las unas, las otras saludables»³.

El autor griego no cita el nombre de la planta, pero tampoco llama a dicha bebida con el nombre común de *pharmakhon* sino con el más preciso de *nephentes*⁴. Respecto a esto, Diodoro de Sicilia, escribiendo sobre

las viejas relaciones entre Grecia y Egipto haciendo referencia a la presencia de Homero en el país del Nilo, cuenta que se presentan numerosas pistas:

«...principalmente el remedio de Telémaco elaborado por Helena en casa de Menelao y olvido de todos los males acaecidos. Parece haber examinado cuidadosamente el remedio «nepentes», que afirma el poeta que Helena tomó de la Tebas de los egipcios, de Polidamna, mujer de Ton; dicen que, incluso todavía ahora, sus mujeres utilizan el poder antes citado y afirman que, sólo entre las diospolitanas fue descubierto el remedio de la cólera y de la pena desde tiempos antiguos; Tebas y Dióspolis son la misma»⁵.

Homero vuelve a insistir en esta ancestral relación entre las mujeres y las plantas. En el canto X, de *La Odisea*, Ulises, llegado del país de los lestrígones, en la isla de Eea, debe afrontar a la hechicera Circe, bien conocida por su amplio repertorio de drogas⁶, que tras invitarlos a su morada, sentarlos a la mesa y ofrecerles comida:

«...les dio con aquellos manjares un perverso licor que olvidar les hiciera la patria. Una vez se lo dio, lo bebieron de un sorbo y, al punto, les pegó con su vara y llevólos allá a las zahurdas: ya tenían la cabeza y la voz y los pelos de cerdos»⁷

Por otra parte, Medea, su discípula aventajada, personaje también mitológico, conoce profundamente el uso y las propiedades de numerosas drogas. A modo de ejemplo baste recordar el método que emplea para adormecer al dragón facilitando así la labor de Jasón para apoderarse del vellocino de oro⁸.

En otras ocasiones en vez de a diosas o personajes mitológicos serán mujeres mortales a las que se atribuyan su empleo. Bien conocido es el episodio, por ejemplo, de la hechicera guardiana del templo de las Hespérides que Virgilio, en *La Eneida*, menciona por boca de Dido. Dicha mujer «daba ella de comer al dragón, y cuidaba del árbol de las

ramas sagradas, vertiendo para aquél gotas de miel y granos de amapolas soporíferas»⁹. Un método que recuerda mucho al empleado por Medea y que, a su vez, es muy similar al que empleará la sibila para adormecer a Cerbero y facilitar así la entrada de Eneas en el infierno¹⁰. La Dipsas de Ovidio, alcahueta y hechicera juega un papel similar. Entre sus diversos conocimientos figura el de conocer los efectos de las hierbas, al tiempo que los conjuros y artes mágicas de Eea, es decir, de Circe¹¹.

Centrándonos, exclusivamente, en el marco religioso tenemos que la relación de la mujer con los oráculos y cultos místicos, ya sea en calidad de pitia, profetisa, sacerdotisa o diosa viene también de tiempo atrás. Herodoto nos narra como se formaron los más antiguos oráculos del mundo antiguo, el de Dodona y el de Siwa. Dos palomas negras que parten al mismo tiempo desde Tebas, en Egipto. Una de ellas fue a posarse en una encina, cerca de Dodona, y la otra en una palmera, en el oasis de Siwa donde hablando con voz humana se transformaron en sacerdotisas y comenzaron a emitir oráculos¹².

En Delfos, otro de los oráculos más famosos de la antigüedad, la pitia, en estado de trance poseída por el espíritu de Apolo, expresaba por su boca, la profecía divina. No debemos olvidar que originariamente fue Gea, la Tierra, la primitiva habitante del santuario, más tarde la titánide Temis, hasta la llegada de Apolo quien, se dice, aprendió el arte de oracular de la propia Temis. Aunque la institución delfica no era una emisora de leyes, su influencia era notoria, y todavía más fue el peso desde los sacerdocios femeninos, porque los oráculos se consultaban en numerosas ocasiones, sobre todo cuestiones referentes a las ciudades-estado de Grecia¹³.

Plutarco, que recordemos fue sacerdote de la institución delfica, comentando la importancia de la buena disposición de la pitia en el instante de emitir la profecía nos han legado una imagen muy clara del es-

tado que alcanzaba si las condiciones para ello no eran las correctas:

«Habían acudido consultantes del extranjero, y se dice que la víctima permanecía inmóvil e insensible a las primeras libaciones, pero, como los sacerdotes se excedían en su empeño y la apremiaban, cuando llegó a estar mojada y casi ahogada, se entregó. ¿Qué sucedió entonces con la pitia? Bajó al oráculo, según dicen, no queriendo y de mala gana; y en sus primeras respuestas fue inmediatamente manifiesto, por la ronquera de su voz, que no se reponía; a modo de un barco agitado, estaba llena de un soplo mudo y maligno. Por fin, completamente fuera de sí y con un grito confuso y terrible se lanzó hacia la salida y se echó a tierra, así que no sólo huyeron los consultantes, sino también el interprete Nicandro y aquellos santos que estaban presentes. Después de poco tiempo, entraron y la encontraron inconsciente, sobrevivió tres días»¹⁴.

Lucano nos ofrece una versión más poética pero que nos aclara el sentimiento y la imagen que, aproximadamente, del suceso se tuvo en el s. I. d. de C. En su obra se señala como la pitia:

«Adentrada en las vastas cavernas, se quedó quieta y acogió en su pecho por primera vez a la divinidad, que la emanación de la roca, aún no agotada a lo largo ya de tantos siglos, introdujo en la profetisa; adueñándose, al fin, de aquel pecho de cirra, más colmado que nunca irrumpió Peán en los miembros de la profetisa de Febo, desalojó a su espíritu anterior y ordenó a la naturaleza humana dejarle a su disposición todo el pecho. Se agita en el delirio, llevando por la gruta un cuello que ella no controla y, dislocadas por el erizamiento de sus cabellos las cintas del dios y las guirnaldas de Febo, da vueltas con su cabeza vacilante por los vanos del templo, desparrama los trípodas que obstaculizan sus pasos sin rumbo y se abrasa en terrible fuego, llevándote a ti Febo, en plena cólera»¹⁵.

La cita continúa con otros rasgos de un estado de alteración física, mientras dicta la profecía y con posterioridad a la misma. Boca espumeante, gemidos, temblores, alaridos, mirada perdida...etc. hasta que sale corriendo del templo, donde continúa su sufrimiento¹⁶. Este hecho ha sido objeto de interpretaciones diversas, desde razones psicológicas, a cambios de personalidad, mientras que para otros se trataría simplemente de un «mal viaje» (ESCOHOTADO, A. 1998:155).

El mismo método por el cual la pitia entraba en trance ha sido muy discutido. Las excavaciones llevadas cabo en la zona, durante el primer cuarto del s. XX, no revelaron vestigios ni del *ádyton*, la sala donde se producía el fenómeno y a la que sólo podía acceder la sacerdotisa, ni del *chasma*, la hendidura por la cual saldrían los gases, por lo que numerosos investigadores llegaron a pensar que en realidad tal procedimiento nunca existió. Por ello se buscaron otras alternativas que pudieran «ayudar» al delirio extático de la pitia, entre ellas destacaba el beleño negro, *Hyoscyamus niger* L., o el humo de sus hojas, pues la atropina que contiene esta especie, podría haber servido para alcanzar el trance profético. Sin embargo, recientemente un estudio interdisciplinar ha dictaminado la veracidad de las palabras de los antiguos autores clásicos cuando se referían a los gases emitidos por la grieta, replanteando de esta manera el debate y reafirmando así la fidelidad de los textos. No obstante, quizás, el uso de alguna planta, como el ya mencionado beleño, facilitase el trance a una persona acostumbrada al mismo. Al menos en las situaciones más cotidianas.

Por tanto, vemos como existe la posibilidad de un uso continuado en el tiempo de drogas asociados a estas antiguas mujeres chamanes-sacerdotisas-botánicas, pero ya institucionalizado por las jerarquías dominantes. Si bien para el caso masculino autores como R. Dodds encuentran rastros de un cierto chamanismo en el mundo griego

(DODDS, R. 1980:133-169)¹⁷, deberíamos de preguntarnos acerca de la posibilidad del mismo en el aspecto femenino. M. Eliade no se mostraba conforme con la idea de relacionar las bacanales dionisiacas con el chamanismo, ni tampoco a distintos personajes, cuya actividad comparaba con chamanes, como curanderos, adivinos o extáticos con Dionisos, cuya corriente mística tenía, para este autor, una estructura muy diferente. El trance báquico, afirmaba, no recordaba nada en absoluto al éxtasis chamánico (ELIADE, M. 1993:304-305). Por el contrario, ya L. Gernet, en 1968, avanzaba la idea por la que podría existir una cierta relación entre el antiguo chamanismo y el Dionisos de *Las Bacantes* de Eurípides (GERNET, L. 1980:81). Para este autor el dionisismo se trataría de una continuación de tradiciones antiguas, de origen prehistórico, relacionadas con la vegetación, es decir, que participaría de una tradición religiosa muy anterior, aquella que se refiere a las «*danzas orgiásticas femeninas, asociadas a cultos a la vegetación*». No sólo el dios era capaz de provocar la locura, pues «*existen historias en las que Hera y Dioniso son intercambiables*» (GERNET, L. 1980:65). Recientemente, este tema ha vuelto a ser retomado por C. Acker, quien analizando esta relación y partiendo del hecho —ya comentado— de que el chamanismo no se trata de una religión, encuentra que determinados rasgos del culto dionisiaco tienen trazas de un antiguo chamanismo, concretamente dentro del ritual menádico, es decir, entre las mujeres. Esta investigadora sostiene que elementos básicos como el trance extático o el empleo de determinados instrumentos musicales así lo apuntan. Entre otros sistemas para alcanzar el éxtasis propio del ritual destacan la danza, los movimientos corporales y el sonido rítmico y monótono provocado por instrumentos de percusión desechando los melódicos, que no tienen lugar en la música de este dios (ACKER, C. 2002:148-150). De hecho, como señala J.M^a Fericgla, «...desde el

punto de vista de la antropología, no hay duda alguna que el principal elemento cultural relacionado con la música es la religión y dentro de ella la búsqueda de estados extáticos y de arrebatos emocionales» (FERICGLA, J.M^a. 1998:168) y nos lleva otra vez a la relación entre las mujeres, las plantas y un culto, en este caso el del dios del vino, de la vid, de conocidos efectos.

En lo que respecta al empleo de algún otro tipo de planta mezclada con el vino C. Acker señala, lógicamente, la hiedra, que identifica con *Hedera helix* L., comentando alguna de sus propiedades, y, aunque señala su efecto intoxicante, confirmado por Plutarco en *Cuestiones griegas* (290F-291B) o las *Traquinias* de Sófocles (216-221), no se aventura más en este punto que relaciona con otros aspectos del ritual (ACKER, C. 2002:185-188). Plinio, señala la presencia de al menos veinte tipos de hiedras, que resume en tres tipos, la blanca o hembra y la negra o masculina y la llamada *Hedera*. Una de ellas, nos llama especialmente la atención, la llamada nisia o báquica, aquella que tiene los ramilletes más largo de la variedad negra y que curiosamente se trataría de la que emplean los poetas para coronarse de flores.¹⁸ ¿Sería esta especie, en concreto, la empleada por las ménades?. Plinio señala el efecto tóxico de la yedra si se ingiere con vino¹⁹, dato que también confirma Dioscórides²⁰. Plutarco ante el comentario de Trifón sobre que la mezcla del vino y la yedra embriaga opina que:

«...no es verdad, pues la impresión que produce en los bebedores no la llamaría uno embriaguez, sino agitación y enajenamiento, como hace el beleño y otras muchas plantas parecidas que perturban la mente»²¹.

Curiosamente lo relaciona con el beleño, especie bien conocida por sus propiedades alucinógenas, y que sería un elemento más a añadir al trance menádico y que sin duda ayudaría en la búsqueda del éxtasis. Siglos más tarde, Andrés de Laguna en su análisis de la obra de Dioscórides

volverá incidir en el carácter intoxicante de la yedra, comentando al respecto:

«Llamase la yedra Cistos, Citros, y Dionisia, en Griego: los quales tres nombres antiguamente significavan a Baco, excelente coronel de las botas, y pienso averse la yedra llamado assi, porque bevido su çumo, y olido, perturva la razon ni mas ni menos que el vino: por lo qual respeto, a mi parecer, se coronavan con ella los sacerdotes de Baco: de do tambien ha venido a colgarse por las tabernas.» (De LAGUNA, A: 1677:256).

Desafortunadamente, no indica claramente a qué tipo de hiedra se refiere.

En los Misterios de Eleusis, es la propia diosa, Deméter, quien enseña a Metanira, es decir una mujer a otra, a preparar la bebida sagrada que se habrá de convertir en el elemento final de la iniciación, el *kykeon*. Esta es la bebida que se tomaba como preludio de la impactante visión y que se ha relacionado con una potente bebida visionaria, que se cree está basada en un hongo, *Claviceps purpurea* (Fr.) Tul. (GORDON WASSON, R. *et al.* 1994). Para algunos cultos místicos como los de Isis, también relacionados con la mujer, se ha propuesto un origen chamánico, incluyendo algún preparado visionario, dentro de los rituales de iniciación (GONZÁLEZ WAGNER, C. 1996).

El advenimiento de la religión cristiana, prohibió todos estos cultos por lo que este

tipo de prácticas tendería a su desaparición, ya que la nueva religión perseguiría todo tipo de manifestaciones de esta índole, contempladas como actos heréticos, es decir, hechicería, brujería o curanderismo.

Para los cristianos, la fémina, salvo la persona de María, y alguna que otra mujer elevada a los altares, en general fue considerada fuente de todos los males. Durante la Edad Media, el conocimiento médico pasó a los monasterios y jardines medicinales que desde aproximadamente el 500 habían recopilado los monjes y monjas cristianos²². Entre las mujeres surge la figura de Hildegarda de Bingen, quien en su obra *Physica* llega a describir más de 300 especies vegetales, con sus correspondientes aplicaciones medicinales. Relacionado con ello, es interesante destacar el papel que jugaron varias plantas, conocidas desde antiguo y empleadas en ungüentos, filtros o pócmas para el vuelo nocturno, la transformación, o la visión de espíritus malignos (BERRUEZO, J. 1975:110-111; HOPE ROBBINS, R. 1988:580-582; CARO BAROJA, J. 1990:94; BLÁZQUEZ MIGUEL, J. 1989:23-24; GARÍ LACRUZ, A. 1996:16-17, entre otros). A pesar de que diversos investigadores plantean, a partir del s. XVI, un origen farmacológico para estos hechos, no serían escuchados por la Iglesia y serán muy pocos los procesos europeos por brujería donde se mencione o conste la utilización de estos productos para explicar lo que ellos eran incapaces de comprender.

NOTAS

- 1 El término chamán deriva de la palabra manchú-tungu *shman* o *saman*, llegando a nosotros a través del vocabulario de etnología rusa y cuyo significado vendría a ser «hechicero» o «brujo. Proveniente de Siberia y de Asia Central, esta palabra solamente es empleada por los habitantes de dicha región, pues el resto de los pueblos que habitan la zona poseen sus propias palabras para la identificación de este personaje. Algunos ejemplos de esto son el mongol *bügä*, *bögä*, o el turco-tártaro *Kam*, el yakuto *ojun* o el samoyedo *bakshi*, entre otros (MIKHAILOVSKII, V.M. 1895:63).
- 2 En tiempos de Homero se convertiría en la mujer cuya belleza llevó a la muerte y sufrimiento de innumerables personas durante la cruenta guerra de Troya. Sin embargo, cabe la posibilidad de que se tratase de una antigua diosa de la vegetación y los árboles (COTTERELL, A. 1990:100). De hecho, la planta mágica helenio, surge al contacto de las lágrimas de Helena con la tierra de Egipto, por la muerte de Faro, piloto en la nave de su marido, Menelao, rey de Esparta, que había sido mordido por una serpiente (VÁZQUEZ HOYS, A.M^a. y MUNÓZ MARTÍN, O. 1997:203).
- 3 *Od.*, IV, 221-231. (Trad. de M. Pabón Suárez de Urbina, Madrid, 1981).
- 4 La identificación del preparado ofrecido por Helena ha sido un tema bastante controvertido. Si bien la mayoría ve un preparado a base de opio, existen también dudas respecto a cual sería la especie exacta de amapola de la que se obtendría. También se ha creído ver una bebida de tipo cannábico debido a sus efectos euforizantes, algo que resulta altamente improbable porque el cáñamo no parece que fuese usado en Grecia, ni posteriormente en Roma, con ese tipo de fines.
- 5 D.S. I, 97, 7. (Trad. de F. Parreu Alasà, Madrid, 2001).
- 6 La identificación del tipo de droga empleada por Circe, ha sido, como en el caso del *nepentes*, bastante polémica. Hay quien ha querido ver algún tipo de *Datura*, pues la atropina puede dejar a la persona en un estado favorable a la hipnosis, provocada en este caso por el toque la varita de la hechicera. No ha faltado quien simplemente ve en las transformaciones en cerdos una supuesta forma alegórica para definir el estado embrutecido de los hombres sometidos a la droga. Un elemento a tener en cuenta es que se pueden dar alucinaciones de diversos tipos, visuales, auditivas...
- 7 *Od.*, X, 235-239. (Trad. de M. Pabón Suárez de Urbina, Madrid, 1981).
- 8 A.R., IV, 145-165; Apollod. I, 9, 23 o D.S., IV, 48, 3.
- 9 Verg., *Aen.*, IV, 484-486. (Trad. de J. de Echaive-Sustaeta, Madrid, 1982).
- 10 Verg., *Aen.*, VI, 417-424.
- 11 *Ou., Am.*, I, 8, 1-20.
- 12 *Hdt.*, II, 54-55. La interpretación que hace el autor del mito es también bastante interesante. Para él, se trataba de dos mujeres que habían sido vendidas como esclavas en tierras extranjeras. Más tarde cuando éstas entienden el idioma local, pasan a emitir los oráculos, comentando que el arte adivinatorio que se practica en Tebas y Dodona son muy parecidos (*Hdt.*, II, 56-58).
- 13 Citar el caso de la pitia Periala, quien dictaminó un oráculo manipulado, inducida por Cobón, hijo de Arifastón, persona de gran influencia en el santuario, en favor de Cleómenes, para que declarase que Demarato, no era hijo legítimo del rey Aristón. Al final se descubre la acción, y la pitia es destituida. o el caso de la pitia Aristonice que tras dictar un oráculo poco favorable, a los atenienses ante la amenaza persa, éstos insisten, hasta que se les recita otro que creen más favorable (*Hdt.*, VI, 66 y VII, 140-142). Autores como L. García Iglesias (1986:108), A. Iriarte (1990:52-53), R. Flacelière (1993:66-78) o S. Blundell (1995:161) hacen referencia a estas cuestiones relacionadas con la importancia de las pitias, es decir de la mujer, en el contexto político.
- 14 *Plu., Desf. orac.* 437, 50C-438, 51C. (Trad. M. García Valdés, Barcelona, 1987).
- 15 *Lucan.*, 162-177. (Trad. de A. Holgado Redondo, Madrid, 1984).
- 16 *Lucan.*, 189-197 y 207-218.
- 17 Aunque varios autores siguieron a R. Dodds en este planteamiento, sin embargo, no todos los investigadores se muestran confor-

- mes con este punto. Un breve resumen acerca de esta polémica en CUSUMANO, N. 1984; DÍEZ de VELASCO, F. a)1995:114-119; b)1998:137.
- 18 Plin., *HN*, XVI, 62, 145-147.
- 19 Plin., *HN*, XXIV, 47, 75.
- 20 Dsc., II, 179, 2.
- 21 Plu., *Quaest. conv.* III, 649A. (Trad. de M. López Salva, Madrid, 1989).
- 22 El conocimiento popular de diversas especies medicinales queda evidenciado en el mandato explícito realizado en el Concilio de Braga, en el 572, donde se prohíbe «...*al recoger hierbas medicinales, hacer uso de algunas supersticiones o encantamientos, sino solamente honrar a Dios creador y Señor de todas las cosas por medio del credo divino y de la oración dominical*» (García de Diego, P. 1978:426).

BIBLIOGRAFÍA

- ACKER, C. (2002): *Dionysos en transe: la voix des femmes*. París.
- ALFARO GINER, C. (1980): «Estudio de los materiales de cestería procedentes de la Cueva de los Murciélagos (Albuñol, Granada).» *Trabajos de Prehistoria*, Vol. 37, pp. 109-162.
- ALIC, M. (1991): *El legado de Hipatia*. México.
- ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. P. (1991): *Historia de las mujeres: una historia propia*. Vol. 1, Barcelona.
- BECERRA ROMERO, D. (2002): *Los estados alterados de consciencia y su papel en las culturas de la Antigüedad*. Las Palmas de Gran Canaria. Tesis doctoral (en prensa).
- BERRUEZO, J. (1975): «Brujas y endemoniados.» *Historia y vida*, 85, pp. 94-111.
- BLÁZQUEZ, J.M^a. et al. (1989): *Historia de Grecia antigua*. Madrid.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1989): *Eros y Thanatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Madrid.
- BLUNDELL, S. (1995): *Women in ancient greece*. Londres.
- BUXÓ, R. (1997): *Arqueología de las plantas*. Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1990): *Vidas mágicas e Inquisición*, I. Barcelona.
- CLOTTE, J. y LEWIS-WILLIAMS, D. (1996): *Les Chamanes de la Préhistoire*. París.
- CÓRDOBA ZOILO, J. (1986): «Entre el poder y la vida cotidiana. La mujer durante el II milenio en la alta Mesopotamia.» *V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, pp. 81-96. Madrid.
- COTTRELL, A. (1990): *Enciclopedia ilustrada de mitos y leyendas*. Barcelona.
- CUSUMANO, N. (1984): «Nota sulla fortuna dello sciamanismo greco.» *Seia*, 1, pp. 87-92.
- DEAN-JONES, L. (1994): «Excursus medicine: the «proof» of anatomy.» En: FANTHAM, E. et al. *Women in the Classical World*. Oxford University press, USA, pp. 183-205.
- DE LAGUNA, A. (1996): *Pedacio Dioscórides Anazarbo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos. Traducidos de lengua griega, en vulgar castellana, e ilustrado con claras, y sustanciales anotaciones, y con las figuras de innumerables plantas exquisitas, y raras, por Andrés de Laguna, médico de Julio Tercero, Pontífice Máximo, 1677*. Valencia. (Facsimil)
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1995): *Los caminos de la muerte. Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*. Valladolid.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (1998): *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua*. Madrid.
- DIODORO DE SICILIA. (2001): *Biblioteca Histórica*. Libros I-III. Traducción de F. Parreu Alasà. Biblioteca. Clásica Gredos, Madrid.
- DIOSCÓRIDES. (1998): *Plantas y remedios medicinales*. Traducción de M. García Valdés. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- DODDS, R. (1980): *Los griegos y lo irracional*. Madrid.
- DUBY, G. y PERROT, M. (1991): *Historia de las mujeres*, Madrid.
- ELIADE, M. (1993): *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México.
- ELIADE, M. y COULIANO, P. (1992): *Diccionario de las religiones*. Barcelona.
- ESCOHOTADO, A. (1998): *Historia general de las drogas*. Madrid.
- EVANS, A. (1930): *The Palace of Mynos at Knossos*. Londres.
- FERICGLA, J.M^a. (1998): «La relación entre la música y el trance extático.» *Música oral del Sur*, 3, pp. 165-179.
- FERICGLA, J.M^a. (2000): *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*. Barcelona.
- FLACELIÈRE, R. (1993): *Adivinos y oráculos griegos*. Buenos Aires.
- FONT QUER, P. (1995): *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. Barcelona.
- GALLARDO LÓPEZ, M^a.D. (1995): *Manual de mitología clásica*. Madrid.
- GARCÍA DE DIEGO, P. (1978): «Religión o superstición: supersticiones prohibidas por los Concilios.» *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Madrid, pp. 425-429.
- GARCÍA IGLESIAS, L. (1986): «La mujer y la «polis» griega.» *V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid, pp. 105-121.
- GARÍ LACRUZ, A. (1996): «La brujería y los estados alterados de consciencia.» *II Congreso Internacional para el estudio de los estados modificados de la consciencia*, pp. 14-21, Barcelona.
- GERNET, L. (1980): *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid.
- GIEDION, S. (1981): *El presente eterno: los comienzos del arte*. Madrid.
- GIMBUTAS, M. (1991): *Diosas y dioses de la vieja Europa, 7000-3500 a.C. Mitos, leyendas e imaginaria*. Madrid.
- GONGORA y MARTÍNEZ, M. (1991): *Antigüedad*

- dades prehistóricas de Andalucía*. Estudio preliminar por M. Pastor Muñoz y J.A. Pachón Romero. Universidad de Granada. (Facsimil)
- GONZÁLEZ WAGNER, C. (1996): «En torno a algunos aspectos poco destacados de los misterios isíacos». En: RUBIO, R. *Isis. Nuevas perspectivas*. Madrid, pp. 13-34.
- GRIMAL, P. (1994): *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona.
- HOMERO. (1968): *L'Odyssee*. Traducción de V. Berard. Collection des Universités de France-Association Guillaume Budé, París.
- HOMERO. (1981): *Odisea*. Traducción de J.M. Pabón Suárez de Urbina. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- HOPE ROBBINS, R. (1988): *Enciclopedia de la brujería y demonología*. Madrid.
- HUSAIN, S. (1996): *La Diosa. Creación, fertilidad y abundancia. Mitos y arquetipos femeninos*. Barcelona.
- IRIARTE, A. (1990): *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid.
- KERENYI, K. (1967): *Eleusis: Archetypical Image of Mother and Daughter*. Londres.
- KRITIKOS, P.G. (1960): «Der Mohn das Opium und ihr Gebrauch im Spätminoicum III. Bemerkungen zu dem gefundenen Idol der minoischen Gottheit des Mohns». *Praktika tes Akademias Athenon*, 35, pp. 54-73.
- KRITIKOS, P.G. y PAPANAKI, S.P. (1967): «The history of the poppy and of opium and their expansion in Antiquity in Eastern Mediterranean area». *Bulletin on narcotics*, vol. XIX, 3, pp. 17-38.
- LARA PEINADO, F. (1984): *Mitos sumerios y acadios*. Madrid.
- LARA PEINADO, F. (1989): *La civilización sumeria*. Madrid.
- LARA PEINADO, F. (2002): *Leyendas de la antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos*. Madrid.
- LIPP, F.J. (1996): *Herborismo. Tradición, simbolismo y uso de plantas medicinales en Oriente y Occidente*. Barcelona, 1996.
- LUCANO. (1984): *Farsalia*. Traducción de A. Holgado Redondo. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.
- MARINATOS, S. (1936): «Ai minwikai qeai tou Gazi.» *Archaiologike Ephemeris*, vol. 76, 1, pp. 278-291.
- MARTÍNEZ PÉREZ, J. y GONZÁLEZ DE PABLO, A. (1987): «Las drogas en la antigüedad.» *Historia* 16, 133, pp. 32-40.
- MIKHAILOVSKII, V.M. (1895): «Shamanism in Siberia and European Russia». *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol. 24, pp. 62-100 y 126-158.
- NEUMANN, E. (1991): *The great mother*. New York.
- NUNN, J.F. (1996): *Ancient egyptian medicine*. Gran Bretaña.
- PIJOAN, J. (1973): *Historia del arte*. Tomo II, Barcelona.
- PLINIO EL VIEJO. (1992): *Natural History*. Libros XXIV-XXVI. Traducción de W.H.S. Jones. Loeb Classical Library, Londres.
- PLUTARCO. (1987): *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Traducción de M. García Valdés. Akal, Barcelona.
- PLUTARCO. (1989): *Obras morales y de costumbres (Moralia V)*. Traducción de M. López Salva. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- PLUTARCO. (1995): *Obras morales y de costumbres (Moralia VI)*. Traducción de F. Pordomingo y J.A. Fernández Delgado. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- POMEROY, S. B. (1990): *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid.
- POVEDA, J.M^a. (Dir.) (1997): *Chamanismo el arte natural de curar*. Madrid.
- RENFREW, C y BAHN, P. (1993): *Arqueología. Teoría, métodos y prácticas*. Madrid.
- ROBINS, G. (1996): *Las mujeres en el antiguo Egipto*. Madrid.
- ROHDE, E. (1983): *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. México.
- SCHLIEMANN, H. (1976): *Mycenae; a narrative of researches and discoveries at Mycenae and Tiryns*. Nueva York.
- SHERRATT, A. (1998): «La transformación de la antigua Europa agraria: el Neolítico reciente y la Edad del Cobre, 4500-2500 a. de C.» En: CUNLIFFE, B. *Prehistoria de Europa Oxford*. Barcelona, pp. 169-202.
- VÁZQUEZ HOYS, A.M^a y MUÑOZ MARTÍN, O. (1997): *Diccionario de magia en el mundo antiguo*. Madrid.
- GORDON WASSON, R. et al. (1994): *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. Madrid.
- VIRGILIO. (1982): *Eneida*. Traducción de J. de Echave Susaeta. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- WULFF ALONSO, F. (1997): *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*. Ediciones de la Universidad de Salamanca.